

Volume XXXII/Nomor 2/Juli - Desember

# **Simbolis**

## **Jurnal Ilmu Agama Islam**

**Sulasman**

Perkembangan Islam di Jawa Barat

**Abdul Syukur**

Agama dan Kekuasaan dalam Konflik Sektarian Agama Budha

**Moh. Najib**

Kritik Hadis

**Dody S. Truna**

Islam dan Pluralitas Agama di Indonesia

**Syahrul Anwar**

Hakikat Ontologi Hukum Pidana Islam

**Asep Saeful Mimbar**

Politik Islam dalam Wacana Kontemporer

**Ajid Thohir**

Sufisme dan Kehidupan Sosial-Politik Kasus Tarekat Qodiriyyah  
wa Naqshabandiyyah dalam Gerakan Politik Anti Kolonial di Jawa



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)**  
**SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG**  
**2008**

**MIMBAR STUDI**  
**JURNAL ILMU AGAMA ISLAM**  
Volume XXXII, Nomor 2, Juli – Desember 2008  
**UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG**

**DAFTAR ISI**

	Pengantar Redaksi
233-274	Sulasman <i>Perkembangan Islam Di Jawa Barat</i>
275-304	Abdul Syukur <i>Agama dan Kekuasaan dalam Konflik Sektarian Agama Budha</i>
305-332	Moh. Najib <i>Kritik Hadis</i>
333- 352	Dody S. Truna <i>Islam dan Pluralitas Agama di Indonesia</i>
353-370	Syahrul Anwar <i>Hakikat Ontologi Hukum Pidana Islam</i>
371-392	Asep Saeful Mimbar <i>Politik Islam dalam Wacana Kontemporer</i>
393-432	Ajid Thohir <i>Sufisme dan Kehidupan Sosial-Politik Kasus Tarekat Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah dalam Gerakan Politik Anti Kolonial di Jawa</i>

## AGAMA DAN KEKUASAAN DALAM KONFLIK SEKTARIAN AGAMA BUDDHA

Abdul Syukur\*

### Abstrak

*Agama adalah apa yang dipahami dan diyakini manusia tentang sesuatu yang dianggap sakral (sacred) dan keyakinan tersebut direalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Pemahaman dan keyakinan agama bersumber pada pengalaman keagamaan (religious experience), yaitu "pertemuan" antara manusia dengan "sesuatu" yang dianggap mengatasi dan dapat mengintervensi kehidupannya. Konflik sektarian dalam Agama Buddha berkaitan erat dengan sejarah panjang Indonesia di mana di dalam buku-buku sejarah klasik kerap diceritakan bahwa pada suatu masa agama Buddha pernah mencapai kejayaan dan mengalami masa keemasan (golden age), yaitu sekitar pertengahan abad VIII, ketika agama Buddha dijadikan sebagai agama resmi kerajaan dan menjadi pedoman kehidupan atau way of life bagi penduduk kerajaan. Pada masa inilah agama Buddha mengalami puncak kejayaannya karena dari masa inilah agama Buddha mewariskan candi Borobudur yang merupakan monumen arkeologis penting dan kerap dikatakan sebagai salah satu keajaiban dunia*

### Kata Kunci:

*Buddha, Sektarian, Kekuasaan*

---

\* Dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan gunung Djati Bandung.



## A. Pendahuluan

Kekuasaan seringkali dipahami sebagai otoritas yang dimiliki oleh suatu institusi politik-formal, sehingga pembahasan dan diskusi tentang kekuasaan menjadi terbatas pada kajian disiplin ilmu politik. Antropologi, di lain pihak, melihat bahwa kekuasaan adalah aspek dalam hubungan sosial. Adanya hubungan yang tidak seimbang di antara berbagai pihak yang berinteraksi merefleksikan adanya hubungan kekuasaan. Dengan memperhatikan aspek-aspek yang berkaitan dengan kekuasaan, seperti adanya dominasi, resistensi, kontestasi, negosiasi dalam hubungan-hubungan sosial maka persoalan kekuasaan dapat dikaji, termasuk dalam konteks kehidupan beragama. Perbedaan latar belakang sejarah dan interpretasi terhadap simbol-simbol keagamaan di antara kelompok-kelompok sekte dalam agama Buddha mengakibatkan interaksi dan hubungan yang tidak seimbang dan mengindikasikan adanya kekuasaan yang bekerja.

Dapat dikatakan bahwa agama adalah apa yang dipahami dan diyakini manusia tentang sesuatu yang dianggap sakral (*sacred*) dan keyakinan tersebut direalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Pemahaman dan keyakinan agama bersumber pada pengalaman keagamaan (*religious experience*) (Wach, 1967), yaitu “pertemuan” antara manusia dengan “sesuatu” yang dianggap mengatasi dan dapat mengintervensi kehidupannya. Durkheim (1976) mengatakan bahwa sistem kepercayaan agama selalu melibatkan pengklasifikasian benda-benda ke dalam dua kelompok yang berlawanan: yang biasa (*profane*) dan yang ideal (*sacred*). Sekalipun setiap benda kelihatannya sama tetapi terdapat benda-benda tertentu yang secara kualitas dianggap berbeda sehingga diyakini memiliki kekuatan dan menentukan atas kehidupan manusia. Bukan hanya benda yang dapat dianggap istimewa, tetapi juga peristiwa-peristiwa dan formula



kata-kata tertentu (mantra). Kepercayaan terhadap sesuatu yang khusus dan memiliki kekuatan ini direpresentasikan dalam bentuk mitos-mitos, dogma, dan legenda-legenda.

Pengalaman keagamaan adalah pengalaman spiritual dan bersifat personal, namun demikian dalam praktiknya pengalaman tersebut memanifestasi dalam beberapa bentuk ekspresi, yaitu ekspresi teoritis, ekspresi praktis, dan ekspresi sosiologis (Wach, 1967). Ekspresi teoritis merefleksikan sistem kepercayaan, termasuk di dalamnya kepercayaan terhadap kitab suci yang berisi doktrin tentang Tuhan, Manusia, dan Kosmologi; ekspresi praktis merepresentasikan sistem ritual, yaitu cara-cara bertindak atau perilaku tertentu yang berhubungan dengan yang dianggap sakral (*sacred*), dan ekspresi sosiologis. Pengalaman keagamaan hidup dalam pribadi manusia dan memiliki dimensi sosial sehingga secara antropologis Kuntjaraningrat (1992) menyebutnya emosi keagamaan dan menempatkannya sebagai inti dari sistem agama.

Bila orang-orang yang memiliki kesamaan kepercayaan mengenai sesuatu yang dianggap suci (*sacred*) dan hubungannya dengan dunia yang profan dan memiliki kesamaan mengenai cara-cara menerjemahkan kepercayaan bersama ke dalam praktik-praktik tertentu itu bergabung maka terbentuklah *Church* (Durkheim, 1976) atau yang dalam hal ini dapat diterjemahkan secara makro sebagai umat suatu agama dan secara mikro sebagai organisasi atau kelompok-kelompok keagamaan. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa setiap umat, organisasi atau kelompok agama pada prinsipnya memiliki sistem keagamaannya sendiri dan setiap golongan atau kelompok tersebut terlibat dalam interaksi sosial satu sama lain baik dalam hubungan kerjasama maupun konflik.

Hubungan dan interaksi sosial senantiasa ditandai oleh adanya ketidak-setaraan (*inequality*) di antara pihak-pihak yang saling berhubungan. Hal ini disebabkan masing-masing pihak berusaha mengungguli atau menjadi superior dan menjadikan pihak-pihak lainnya inferior. Dalam konteks ketidak-setaraan hubungan sosial inilah kekuasaan bermain. Dengan kata lain, konsep kekuasaan di sini dipahami bukan sebagai milik seseorang atau sekelompok orang (institusi sosial, pemerintah/negara) melainkan tersebar pada setiap individu atau kelompok individu yang terlibat di dalam hubungan dan interaksi sosial. Foucault (1980) menyatakan bahwa individu selalu dalam situasi menjalani dan melaksanakan kekuasaan secara terus menerus; individu bukan hanya menjadi target pasif dari kekuasaan tetapi juga merupakan elemen yang melaksanakan kekuasaan.

Dengan pemahaman yang demikian maka kehidupan sosial pada dasarnya merefleksikan adanya kekuasaan yang bermain pada setiap hubungan sosial, beroperasi di antara laki-laki dan perempuan, para profesional, para pekerja, anggota keluarga, dan lain-lain, dan karena hubungan sosial selalu berubah maka kekuasaan pada prinsipnya bersifat cair bergantung pada persekutuan, negosiasi, dan keadaan di mana hubungan dan interaksi berlangsung.

Makalah ini akan membahas tentang agama dalam konteks hubungan dan interaksi antar kelompok atau organisasi keagamaan. Kasus yang diangkat dalam pembahasan ini adalah interaksi sosial antara organisasi dan kelompok-kelompok sekte di lingkungan agama Buddha. Dalam interaksi sosial di antara berbagai kelompok agama Buddha tersebut simbol-simbol agama Buddha menjadi arena di mana interpretasi dipertarungkan dalam rangka memperebutkan kedudukan dan meraih kekuasaan. Selanjutnya, kekuasaan yang diraih oleh

salah satu atau beberapa golongan itu ternyata tidak langgeng karena selain kelompok yang terdesak atau tersisih kemudian melakukan perlawanan (resistensi) dengan cara-caranya sendiri, di antara kelompok-kelompok yang berkuasa pun terjadi negosiasi dan kontestasi, sehingga hubungan kekuasaan di antara kelompok-kelompok tersebut selalu menjadi rentan terhadap perubahan.

## **B. Sektarianisme dalam Agama Buddha**

Sepintas, seperti diungkapkan oleh beberapa pernyataan orang luar pada umumnya, termasuk mahasiswa Perbandingan Agama, di lingkungan umat agama Buddha kelihatannya relatif sepi dari konflik-konflik keagamaan. Terdapat dua kemungkinan terkait hal ini: Pertama, sebagai kelompok minoritas maka konflik sosial di kalangan umat Buddha tidak terangkat ke permukaan sehingga kurang mendapat perhatian; Kedua, kajian tentang agama Buddha di jurusan Perbandingan Agama khususnya terlalu terfokus kepada doktrin yang bersifat umum sehingga persoalan-persoalan sosial di lingkungan umat Buddha menjadi terabaikan. Terkait dengan ini Menti Agama Maftuh Basuni pernah menyitir bahwa meskipun umat Buddha merupakan golongan minoritas dibandingkan dengan umat agama-agama lain di Indonesia tetapi justru mereka yang paling banyak kelompok aliran atau sektenya<sup>1</sup> dan seperti diakui oleh umat Buddha sendiri bahwa hubungan di antara aliran atau sekte dalam agama Buddha tersebut cukup memprihatinkan:

Kerukunan intern umat Buddha merupakan hal yang perlu mendapat perhatian lebih banyak dari pada kerukunan antara umat Buddha dengan umat beragama lain dan kerukunan antara

---

<sup>1</sup> Sumber: <http://www.walubi.or.id/warta2004/warta.2004.11.06.010.shtml>



umat Buddha dengan Pemerintah, karena agama Buddha yang ada di Indonesia terdiri dari berbagai sekte yang datang dari berbagai negara yang diwarnai tradisi dan budaya masing-masing.<sup>2</sup>

Konflik sektarian dalam Agama Buddha ini berkaitan erat dengan sejarah panjang Indonesia di mana di dalam buku-buku sejarah klasik kerap diceritakan bahwa pada suatu masa agama Buddha pernah mencapai kejayaan dan mengalami masa keemasan (*golden age*). Masa itu adalah masa dinasti Syailendra, yaitu sekitar pertengahan abad VIII, ketika agama Buddha dijadikan sebagai agama resmi kerajaan dan menjadi pedoman kehidupan atau *way of life* bagi penduduk kerajaan. Pada masa inilah agama Buddha mengalami puncak kejayaannya karena dari masa inilah agama Buddha mewariskan candi Borobudur<sup>3</sup> yang merupakan monumen arkeologis penting dan kerap dikatakan sebagai salah satu keajaiban dunia.

---

<sup>2</sup> *Pengkajian dan Pengembangan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia*, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Jakarta, 1990/1991, hal. 70. Makalah seminar disampaikan oleh Tedja SM Rashid dari WALUBI dengan pembahas S. Widyadharma juga dari WALUBI.

<sup>3</sup> Banyak kajian telah dilakukan berkenaan dengan Borobudur, tentang asal-usul nama, struktur dan arsitektur bangunan, maupun bentuk-bentuk patung dan makna relief yang terdapat di Borobudur. *Manggala* (No. 12 Tahun XI, Mei 1994), misalnya, mengemukakan bahwa J.G. de Casparis menghubungkan nama 'Borobudur' dengan istilah 'Bhumisambharabuddhara' (tempat sesajen atau untuk mendapat santapan jasmani dan ruhani) yang terdapat pada prasasti Sri Kahulunan (842; 824?), sedangkan Hudaya Kandahjaya mengajukan nama 'Warabukur' (*Wara* = istimewa, *bukur* = tempat sembahyang) sebagai asal-usul nama 'Borobudur'. Mengenai struktur bangunan, *Kompas* (31 Mei 2007) mengatakan bahwa menurut W.F. Stuterheim tiga tingkat atau level bangunan Borobudur merefleksikan konsep *tridhatu*, yaitu *kamadhatu* (dunia nafsu), *rupadhatu* (dunia bentuk), dan *arupadhatu* (dunia tanpa bentuk). *Kamadhatu* adalah

Namun, bersamaan dengan runtuhnya dinasti Syailendra yang digantikan oleh kerajaan-kerajaan Hindu berikutnya, maka agama Buddha pun mulai mengalami kemunduran. Hal ini terus berlangsung hingga munculnya kerajaan Majapahit yang selain menjadi patron agama Hindu tetapi juga toleran terhadap agama Buddha. Oleh karena itu, pada masa kerajaan Majapahit timbul suatu bentuk kepercayaan yang menyatukan antara agama Hindu dan agama Buddha dalam bentuk Siwa-Buddha, yaitu kepercayaan yang menganggap bahwa Buddha adalah identik dengan Siwa.<sup>4</sup> Dalam naskah kuno *Negarakertagama* yang ditulis oleh Prapanca yang berasal dari masa inilah ditemukan ungkapan “Bhinneka Tunggal Ika” yang mencerminkan kesatuan kepercayaan mengenai eksistensi Buddha dan Siwa, atau bahwa meskipun antara agama Hindu dan agama Buddha berbeda tetapi keduanya memiliki tujuan yang sama. Ungkapan

---

alam nafsu yang terletak pada tingkat paling dasar, *rupadhatu* atau alam wujud terdapat pada tingkat menengah, dan *arupadhatu* atau alam tanpa wujud tercermin pada level paling atas. Level *kamadhatu* dan *rupadhatu* secara geometris berbentuk mandala (segi empat) sedangkan level *arupadhatu* berbentuk lingkaran. Berkenaan dengan makna yang terkandung dalam candi Borobudur, Noerhadi Magetsari (1997) menghubungkan pemikiran ‘arsitek’ Borobudur dengan ajaran yang terdapat di dalam teks *Sang Hyang Kamahayanikan* dan *Sang Hyang Kamahanikan*.

<sup>4</sup> Menurut Sedyawati (‘Pengantar’ dalam *Siwa dan Buddha: Dua Karangan tentang Siwaisme dan Buddhisme di Indonesia*, 1982:xv-xvi), J.H.C. Kern adalah orang yang pertama kali memperlihatkan tentang adanya gejala ‘percampuran’ (*vermenging*) antara agama Hindu (Siwaisme) dan agama Buddha (Mahayana) dalam pengertian Siwa dan Buddha sebagai bentuk ‘Pengetahuan Tertinggi yang tunggal’, namun tetap keduanya dapat dibedakan. Oleh karena itu, sementara Kern sendiri menyebut gejala tersebut dengan istilah *vermenging* (percampuran), sedangkan Krom (1923), Rassers (1959), dan Zoetmulder (1968) menamakannya dengan istilah *sinkretisme* atau *blending* (perpaduan, peleburan), Pigeaud (1960-1963) dan Gonda (1970) menawarkan istilah *parallelism* dan *coalition* berturut-turut atas dasar bahwa kedua agama tersebut tidak bercampur secara keseluruhan.



ini kemudian dijadikan sebagai semboyan nasional Indonesia dengan perubahan makna dari makna yang bernuansa agama kepada makna yang bermuatan politik-etnik.

Bersamaan dengan berkembangnya agama Islam kepulauan Nusantara dan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, khususnya di pulau Jawa, dominasi kerajaan Majapahit pun mulai berkurang dan, bahkan, kerajaan Majapahit pun akhirnya mengalami kehancuran. Dengan runtuhnya Majapahit pada perempat akhir abad XV (Maliki, 2004:152-3) maka berakhir pulalah sejarah zaman kerajaan-kerajaan Hindu dan Buddha di tanah Jawa. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa orang-orang Hindu dan Buddha menjadi "hilang" sama sekali. Mereka tetap ada dan bertahan meskipun akhirnya menjadi kelompok-kelompok minoritas yang tersingkir. Sebagian dari mereka ada yang mengungsi, terutama ke pulau Bali, dan sebagian lagi hidup mengisolasi diri seperti penduduk Tengger di Gunung Bromo (Juangari, 1995:6).<sup>5</sup> Dalam keterdesakan dan hidup terisolasi mereka berusaha menjalani kehidupan dengan mempertahankan kepercayaan agamanya, sehingga dapat dikatakan bahwa mereka inilah orang-orang atau komunitas yang telah melestarikan agama Hindu dan Buddha dari kemusnahan seiring dengan berkembangnya dan mendominasinya agama Islam dalam kehidupan sosial-politik Nusantara. Di samping komunitas-komunitas ini, golongan etnik Tionghoa yang tersebar di berbagai daerah juga dapat dianggap turut melestarikan agama Buddha, karena di dalam sistem agama yang dianut mereka hidup kepercayaan trio-ajaran, yaitu Konfusianisme, Taoisme, dan Buddhisme. Namun, perlu dicatat bahwa agama Buddha

---

<sup>5</sup> Menurut Beatty (2001:22) orang-orang Tengger di pegunungan Bromo adalah orang-orang Hindu yang selamat dan menyingkir menyusul takluknya Majapahit oleh kekuatan Islam, dan orang Jawa biasa menyebut 'Buddha' terhadap cara-cara hidup sebelum datangnya Islam.



yang hidup di kalangan komunitas Tengger, masyarakat Bali, maupun golongan etnik Tionghoa ini hanyalah sebatas dalam lingkungan keluarga dan kelompok masing-masing.

Dari penjelasan di atas dapat dilihat bahwa kalau agama Buddha yang hidup dalam komunitas Bali dan Tengger mengalami percampuran dengan agama Hindu, maka agama Buddha yang dilestarikan oleh komunitas etnik Tionghoa mengalami pembauran dengan Taoisme dan Konfusianisme. Karena itulah maka timbul keinginan untuk kembali menghidupkan agama Buddha, khususnya di kalangan anggota Teosofi,<sup>6</sup> sebagai sebuah sistem keagamaan dan menjadikannya sebagai *way of life* dalam kehidupan sosial yang lebih luas.

Meskipun demikian, semangat membangkitkan dan mengembangkan agama Buddha di kalangan umat Buddha tersebut kemudian menjadi bercabang dan mengarah kepada konflik sektarian. Dalam hal ini konflik itu juga berkaitan dengan masalah etnisitas. Sebagaimana dikatakan oleh Juangari (1995:5)

---

<sup>6</sup> Secara historis gerakan Teosofi atau *Theosophical Society* didirikan oleh Madam Blavatsky, seorang wanita berkebangsaan Rusia, dengan suaminya, yang berkebangsaan Amerika, Colonel Olcott. Menurut Brown (2004:47) Blavatsky pernah berkunjung ke Jawa tiga kali –yaitu tahun 1853, 1858 dan tahun 1883- dan pada kunjungan terakhirnya ia berkesempatan meresmikan loji (*lodge*) di Pekalongan sebagai loji yang pertama yang, pada mulanya, terpisah dari cabang Teosofi yang didirikan oleh orang-orang Belanda di Indonesia. Kalau keanggotaan dan aktivitas perkumpulan Teosofi yang didirikan oleh orang-orang Belanda didominasi orang-orang Belanda keturunan etnik Tionghoa, maka perkumpulan Teosofi yang didirikan Blavatsky di Pekalongan cenderung melibatkan dan diikuti oleh orang-orang yang berasal dari etnik pribumi (Jawa). Oleh karena itu, ketika loji-loji Teosofi berikutnya didirikan di Semarang (1901) dan di Surakarta (1908), secara umum keanggotaan gerakan Teosofi mencakup orang-orang Belanda (Eropa), etnik Tionghoa, dan penduduk pribumi, terutama orang-orang Jawa. Sebagai simpatisan agama Buddha, merekalah yang pertama kalinya melakukan peringatan Waisak di candi Borobudur tahun 1932.

bahwa tidak lama setelah BBA (*Batavia Buddhist Association*)<sup>7</sup> didirikan oleh Kwee Tek Hoay tanggal 22 Maret 1934, pada tanggal 10 Mei 1934 melepaskan diri dari JBA (*Java Buddhist Association*)<sup>8</sup> karena Kwee Tek Hoay menganggap JBA cenderung menyebarkan agama Buddha versi Theravada, sedangkan BBA cenderung kepada agama Buddha versi Mahayana. Juangari, lebih lanjut, mengatakan bahwa pada tahun 1938 Kwee Tek Hoay akhirnya mendirikan *Sam Kauw Hwe* (SKH, Organisasi Tiga Agama).<sup>9</sup> Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa, di satu pihak, Kwee Tek Hoay berusaha membangkitkan agama Buddha dengan melakukan purnurnian kepercayaan yang menjadi tradisi leluhurnya tetapi, di lain pihak, ternyata ia tidak dapat melepaskan diri dari latar belakang kebudayaan etnik leluhurnya, sehingga ketika ia mengembangkan agama Buddha ia lebih cenderung untuk menyebarkan agama Buddha Mahayana.

Dugaan bahwa konflik sektarian agama Buddha berkaitan erat dengan masalah etnik secara eksplisit dikemukakan oleh Brown.

---

<sup>7</sup> BBA (*Batavia Buddhist Association*) pada mulanya merupakan cabang dari JBA (*Java Buddhist Association*). JBA didirikan oleh aktifis Teosofi pada tahun 1929 (Juangari, 1995:10, catatan kaki).

<sup>8</sup> Mula-mula bernama *Association for the Propagation of Buddhism in Java* yang merupakan bagian dari *The Buddhist International Mission* dengan pusatnya di Thaton-Burma (Wijaya-Mukti dalam 'Umat Buddha Jakarta Pengabdian Persada', h. 2).

<sup>9</sup> Dikatakan Organisasi Tiga Agama karena secara tradisional kepercayaan leluhur etnik Tionghoa terdiri dari trio-ajaran; Buddhisme, Konfusianisme, dan Taoisme. Setelah kemerdekaan nama Organisasi Tiga Agama atau *Sam Kauw Hwe* (SKH) ini berubah dan menjadi lebih dikenal dengan nama Tri Dharma saja. Menurut Suryadinata (1997:151-2), meskipun Tri Dharma tidak sepenuhnya Buddhis tetapi unsur agama Buddha masih lebih kuat dari pada kepercayaan sekte Maitreya yang lebih sinkretis dengan menggabungkan unsur-unsur Buddhisme, Zen, Konfusianisme, dan Taoisme.

Menurut Brown (2004:49-50), kunjungan dan kehadiran bhikkhu Narada ke Indonesia adalah atas undangan Ong Soe An, pimpinan perkumpulan Teosofi Bandung sekaligus teman seperjuangan Kwee Tek Hoay. Ketika Ong Soe An mula-mula mengutarakan maksudnya untuk mengundang misionaris agama Buddha dari luar tersebut Kwee Tek Hoay merasa keberatan, karena ia beranggapan bahwa sekalipun agama masyarakat Tionghoa harus dibersihkan dari unsur-unsur kepercayaan lainnya tetapi untuk mengembangkan agama Buddha di Indonesia, di kalangan warga etnik Tionghoa khususnya, dengan mendatangkan misionaris agama Buddha dari luar belum waktunya. Dalam pandangan Brown, sejatinya perbedaan sekte bukanlah masalah dalam konteks agama Buddha Indonesia karena terdapat banyak contoh yang menunjukkan bahwa kedua aliran – Hinayana dan Mahayana- dapat berko-eksistensi. Ia kemudian mengemukakan contoh bagaimana bhikkhu Narada meskipun seorang penganut Theravada tetapi ia tidak merasa terganggu dan rihuk ketika melaksanakan ritual di Borobudur yang merupakan candi Mahayana. Oleh karena itu, Brown berkesimpulan bahwa “kecenderungan pemisahan agama Buddha secara tegas antara Theravada dan Mahayana pada intinya merupakan sesuatu yang dibawa dari Cina ke Indonesia pada masa-masa belakangan”.

Ishii (1984) benar ketika mengatakan bahwa gerakan kebangkitan agama Buddha dimulai oleh Kwee Tek Hoay dengan melakukan pemurnian terhadap kepercayaan warga etnik Tionghoa yang sinkretis. Namun ternyata pada akhirnya Kwee Tek Hoay pun kembali kepada sinkretisme dengan mendirikan *Sam Kauw Hwe* (Organisasi Tiga Agama) dan cenderung kepada Mahayana dalam menyebarkan agama Buddha tersebut sehingga semakin memperkuat dugaan Brown bahwa konflik sektarian agama Buddha lebih disebabkan oleh faktor etnik (Cina). Bahkan, meskipun dikatakan Ishii bahwa gerakan kebangkitan yang



dilakukan Kwee Tek Hoay dilanjutkan kepada yang “lebih murni” oleh penerusnya, yaitu Tan Bwan An (Tee Boan An) yang kemudian dikenal dengan nama Ashin Jinarakkhita, kenyataannya Jinarakkhita lebih memilih keluar dari *Sam Kaw Hwe* sehingga masalah pemurnian agama Buddha dalam kepercayaan warga etnik Tionghoa tetap tidak terselesaikan.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Sebagai aktivis Teosofi Tee Boan An pada mulanya cenderung kepada aliran Theravada, sehingga sekalipun ia dipercaya untuk memimpin *Sam Kaw Hwe* pada akhirnya ia memilih keluar dan ditahbiskan menjadi bhikkhu menurut tradisi Theravada di Burma dengan nama Ashin Jinarakkhita. Sekembalinya dari Burma, Jinarakkhita mengembangkan agama Buddha tradisi Theravada dan dengan usahanya banyak pengikut agama Buddha yang mengikuti jejaknya untuk belajar dan ditahbiskan menjadi bhikkhu di negara-negara yang berorientasi kepada aliran Theravada, khususnya Thailand dan Srilangka, atau di dalam negeri dengan mendatangkan bhikkhu dari negara-negara tersebut. Dengan demikian tercipta hubungan yang erat antara bhikkhu-bhikkhu di Indonesia dengan para bhikkhu di Thailand dan Srilangka.

Di sisi lain, sebagai seorang keturunan etnik Tionghoa Jinarakkhita kelihatannya merasakan bahwa posisi etnik Tionghoa dalam masyarakat Indonesia rentan dan tidak stabil sehingga ia melihat bahwa untuk menjaga kelestarian agama Buddha di Indonesia tidak dapat disandarkan hanya kepada etnik Tionghoa melainkan harus merekrut dan melibatkan etnik pribumi. Lebih jauh lagi, cara pandang Teosofi yang lebih menekankan kepada esensi agama daripada bentuk-bentuk eksternalnya membuat Jinarakkhita tidak ragu-ragu untuk mengambil dan memasukkan kebudayaan lokal ke dalam tradisi warisan agama Buddha.

Sekalipun bhikkhu-bhikkhu yang dulu menjadi murid dan kawan-kawan seperjuangan pada mulanya menerima cara pandang dan kebijakan Jinarakkhita, tetapi tradisi negara dan sekte di mana mereka belajar dan ditahbiskan dan jalinan erat dengan sesama bhikkhu di negara-negara yang berorientasi kepada aliran Theravada memainkan peranan dalam meninjau kembali cara pandang dan kebijakan Ashin Jinarakkhita. Bukan hanya itu, mereka bahkan meninggalkan dan kemudian mengambil posisi yang bersebrangan dengan Jinarakkhita. Mereka membentuk Sangha baru di samping Sangha yang didirikan Jinarakkhita. Tampaknya, pembentukan

Apa yang dapat dipetik dari penjelasan di atas adalah betapa kompleks yang menjadi latar belakang sejarah dan perkembangan agama Buddha di Indonesia. Dengan perkataan lain, realitas agama Buddha Indonesia sekarang merupakan perpaduan antar berbagai unsur: keyakinan, etnisitas, misionari sekte, orientasi keagamaan, dan sudah barang tentu masalah politik nasional dan lokal di mana umat Buddha terlibat dan tidak bisa mengelak. Semua unsur tersebut berpadu membentuk dinamika kehidupan umat Buddha. Lebih lanjut, dinamika ini tampak jelas dalam WALUBI (Perwalian Umat Buddha Indonesia) yang pada masa Orde Baru dikatakan sebagai “Wadah Tunggal” umat Buddha Indonesia di mana hubungan kekuasaan di antara berbagai kelompok umat Buddha tercermin.

### **C. WALUBI: Dari “Perwalian” kepada “Perwakilan”**

Pada awalnya WALUBI adalah kependekan dari Perwalian Umat Buddha Indonesia. Menurut Rashid<sup>11</sup>, nama WALUBI (Perwalian Umat Buddha Indonesia) diberikan oleh Alamsyah Ratuprawiranegara, Menteri Agama waktu itu, pada tahun 1978.

---

Sangha baru yang dilakukan oleh murid-muridnya tersebut di atas menjadikan Ashin Jinarakkhita memutuskan untuk kembali ke tradisi lama warisan nenek moyang dan meninggalkan para pengikutnya dalam persetruan yang terus-menerus. Pada masa-masa akhir hayatnya Jinarakkhita lebih banyak menghabiskan waktu di vihara sekaligus tempat pemujaan leluhur masyarakat Cianjur dan ia lebih banyak dipanggil “sukong”, istilah yang biasa dipergunakan dalam tradisi warga keturunan etnik Tionghoa untuk memanggil seorang guru, daripada “bhikkhu” atau “bhante” yang biasa dipergunakan dalam aliran Theravada.

<sup>11</sup> Dalam *Pengkajian dan Pengembangan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia*, Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Departemen Agama RI, Jakarta, 1990/1991: 81.

WALUBI dibentuk sebagai “wadah tunggal” untuk menghimpun berbagai organisasi yang terdapat di kalangan umat Buddha. Sebagai wadah yang menghimpun berbagai organisasi umat Buddha maka WALUBI merupakan organisasi federasi. Mungkin timbul pertanyaan: “Mengapa Alamsyah memberikan nama tersebut?” Dari perspektif politik Orde Baru kala itu pertanyaan demikian mungkin tidak memerlukan jawaban, karena kekuasaan pemerintah merasuk ke dalam berbagai aspek kehidupan sosial termasuk dalam kehidupan keagamaan. Namun dari perspektif lain barangkali jawaban atas pertanyaan itu menjadi penting dan menarik, karena sebagaimana yang dikemukakan Rashid sendiri bahwa pemberian nama tersebut menyangkut keterlibatan Alamsyah dalam usaha meredam pertentangan-pertentangan antar sekte dan organisasi umat Buddha yang “telah sampai pada titik yang membahayakan eksistensi agama Buddha”, dan masalah yang mencolok yang menjadi topik pertentangan tersebut adalah masalah Ketuhanan.

Konflik itu terjadi ketika Buddhayana mengajukan *Sang Hyang Adi Buddha* sebagai konsep Ketuhanan dalam agama Buddha, walaupun dengan adanya konsep tersebut tuntutan Konstitusi dan kriteria yang menjadi definisi agama dari pemerintah, dalam hal ini Departemen Agama, dapat terpenuhi sehingga eksistensi agama Buddha sebagai salah satu agama yang diakui negara menjadi terjamin. Lebih jauh lagi, implikasi politik dari diakuinya agama Buddha sebagai agama resmi ini maka agama Buddha mendapat tempat dalam struktur organisasi Departemen Agama.<sup>12</sup> Di samping itu, hari Waisak juga

---

<sup>12</sup> Sebelumnya, dalam Kementrian Agama tidak terdapat bagian baik yang berhubungan dengan agama Hindu maupun agama Buddha. Dalam keadaan demikian, menurut seorang narasumber, umat Buddha berusaha mendorong umat Hindu untuk menuntut hak yang sama, sehingga pada tahun



dinyatakan sebagai Hari Raya Nasional (Surat Keputusan Presiden RI No. 3 tahun 1983). Sekalipun keuntungan politis dari penerapan konsep ketuhanan itu diterima oleh seluruh umat Buddha, ternyata konflik akibat perbedaan pendapat tidak mudah pupus. Theravada jelas berkeberatan menerima konsep *Sang Hyang Adi Buddha* dengan dua alasan. Pertama, karena Theravada hanya mempercayai Pali Tripitaka maka konsep *Sang Hyang Adi Buddha* yang diambil Buddhayana dari *Sang Hyang Kamahayanikan* jelas tidak sah dan tidak bisa diterima. Kedua, sebagaimana dikatakan Brown (1987:111), Buddhayana telah membuat konsep *Sang Hyang Adi Buddha* menjadi sentral dalam agama Buddha sehingga salam penghormatan Theravada *Namo Tassa Bhagavato Arahato Samma Sambuddhassa* ditempatkan pada urutan di bawah *Namo Sang Hyang Adi Buddhaya*.

Ketika diselenggarakan Kongres Umat Buddha Indonesia tanggal 8 Mei 1979 di Yogyakarta<sup>13</sup> sebenarnya telah dibuat dan

---

1960 dibentuk Bagian Urusan Hindu Bali (KMA No. 40/1960) yang kemudian ditingkatkan menjadi Biro Urusan Hindu Bali (KMA No. 47/1963). Setelah itu, maka umat Buddha pun menuntut hak yang sama sehingga Biro Urusan Agama Hindu Bali diubah menjadi Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat (Ditjen Bimas) Beragama Hindu Bali dan Buddha (Keppres No. 170/1966 ps1 9 (2)). Tetapi karena dalam struktur tersebut lebih didominasi oleh orang-orang Hindu dan sehingga aspirasi umat Buddha sering diabaikan, maka umat Buddha kemudian mengusulkan kepada pemerintah untuk mendapat tempat tersendiri. Usulan tersebut dikemukakan pada Kongres Umat Buddha Indonesia di Yogyakarta tahun 1979 sehingga tahun 1980 di bawah Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Hindu dan Buddha dibentuk Direktorat Urusan Agama Buddha. Baru kemudian pada tahun 2006 agama Buddha memiliki Direktorat Jendral tersendiri yang terpisah dengan Direktorat Jendral Agama Hindu sehingga kini kedudukan agama Buddha sama dengan agama-agama yang lain.

<sup>13</sup> Organisasi yang tergabung dalam WALUBI pada saat itu ialah:

1. Majelis Pandita Buddha Dharma Indonesia (MAPANBUDHI)

disepakati beberapa keputusan yang bersifat mengikat semua komponen organisasi maupun sekte dalam agama Buddha. Di antara keputusan-keputusan yang disepakati tersebut ialah

1. Kode Etik Umat Buddha (lihat Lampiran)
2. Kriteria Agama Buddha (lihat Lampiran)
3. Ikrar Umat Buddha Indonesia

Kode Etik berisi rumusan atau ketentuan-ketentuan mengenai ucapan, sikap, dan tindakan yang diharuskan, dianjurkan, dan dilarang dalam konteks kehidupan bersama umat Buddha, sehingga sekalipun terdapat perbedaan-perbedaan di antara berbagai organisasi dan sekte dalam agama Buddha namun diharapkan dapat terwujud kerukunan dalam suatu keluarga besar umat Buddha; Kriteria Agama Buddha secara eksplisit menggariskan tentang hal-hal apa saja yang seharusnya menjadi keyakinan dalam agama Buddha;<sup>14</sup> sedangkan Ikrar

- 
2. Majelis Buddha Mahayana Indonesia
  3. Majelis Dharma Duta Kasogatan
  4. Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia (MAPANBUMI)
  5. Majelis Rokhaniawan Tri Dharma Seluruh Indonesia (MARTRISIA)
  6. Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia (MUABI)
  7. Majelis Niciren Syosyu Indonesia
  8. Sangha Theravada Indonesia
  9. Sangha Mahayana Indonesia
  10. Sangha Agung Indonesia

Majlis berbeda dengan Sangha. Istilah Majlis merujuk kepada organisasi umat Buddha biasa sedangkan Sangha adalah perkumpulan para bhikkhu/bhiksu

<sup>14</sup> Kriteria Agama Buddha tersebut adalah:

1. Adanya Tuhan Yang Maha Esa;
2. Adanya Tri Ratna/Ti Ratana;
3. Adanya Hukum Trilaksana/Tilakkhana;

Umat Buddha merupakan pernyataan kesepakatan semua kelompok dan golongan untuk bersama-sama melaksanakan dan menjaga hasil-hasil keputusan Kongres.

Apa yang menjadi isi keputusan-keputusan tersebut jelas dan terang, dan apa yang terjadi kemudian juga jelas dan terang. Walaupun WALUBI telah dibentuk sejak tahun 1978 dan telah dipilih Suparto Hs sebagai Sekretaris Jendral, tetapi sebagai organisasi ternyata WALUBI belum memiliki AD/ART. Dan ketika sampai tahun 1981 ternyata WALUBI belum juga berhasil merumuskan AD/ART maka diadakanlah Kongres Luar Biasa. Semula tujuan Kongres adalah menyusun AD/ART, tetapi yang terjadi ternyata perubahan struktur organisasi dan pergantian kepengurusan dengan dipilihnya Soemantri MS sebagai Ketua Umum dan Sekjen Senosoenoto menggantikan Suparto Hs. Soemantri MS berasal dari Majelis Upasaka Pandita Agama Buddha Indonesia (sebelumnya MUABI, Majelis Ulama Agama Buddha Indonesia) yang berafiliasi kepada Buddhayana; Senosoenoto dari Majelis Niciren Syosyu Indonesia (NSI); sedangkan Suparto Hs adalah orang Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia (MAPANBUDHI) yang berorientasi kepada aliran Theravada. Dengan kata lain, dalam Kongres Luar Biasa tahun 1981 ini kelompok Buddhayana mulai mendominasi WALUBI.

---

4. Adanya Hukum Kesunyatan, *Catur Arya Satyani/Catari Ariya Saccani*;

5. Adanya Hukum *Pratitya Samutpada/Paticca Samupadda*;

6. Adanya Hukum Karma/Kamma;

7. Adanya Hukum *Punarbhava/Punnabhava*;

8. Adanya Nirvana/Nibbana;

9. Adanya Bodhisattva/Bodhisatta.



Polarisasi agama Buddha kepada dua kutub: Buddhayana dan Theravada, semakin jelas dalam Kongres I WALUBI yang dilaksanakan pada 8-11 Juli 1986. Pada Kongres ini juga dilakukan perubahan struktur organisasi dan kepengurusan. Secara organisasi struktur WALUBI terdiri dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP) dan Widyeka Sabha. Kalau DPP sebagai lembaga pelaksana maka Widyeka Sabha adalah lembaga yang bertugas membahas masalah doktrin. Ketua Umum DPP dipegang oleh bhikkhu Girirakkhito dari Theravada dengan Wakilnya Aggi Tjetje dari Buddhayana, sedangkan Ketua Widyeka Sabha diduduki bhikkhu Ashin Jinarakkhita dari Buddhayana dengan Wakil Ketua S. Widyadharma dari Theravada. Meskipun terjadi persaingan antara Theravada dan Buddhayana, seperti tercermin dalam struktur kepengurusan WALUBI, tetapi mereka berada pada pihak yang sama dalam menghadapi Senosoenoto dari Majelis Niciren Syosyu Indonesia (NSI). Rashid (1990/1991:83-4) mengatakan bahwa NSI dikeluarkan dari WALUBI karena Senosoenoto secara provokatif “mengubah Hari Raya Waisak sebagai Hari Balas Budi” dan diakuinya “Niciren Daisyonin sebagai seorang Buddha”. Dengan mengacu kepada keputusan-keputusan hasil Kongres tahun 1979, Theravada dan Buddhayana mengeluarkan Niciren Syosyu Indonesia (NSI) dari WALUBI tanggal 10 Juli 1987 karena NSI dianggap telah melakukan pelanggaran terhadap Kode Etik dan penyimpangan dari Kriteria Agama Buddha di Indonesia. Lebih jauh Rashid mengatakan bahwa Kode Etik yang disepakati bersama dan ditetapkan dalam Kongres tahun 1979 di Yogyakarta tersebut telah dikukuhkan pada Kongres I WALUBI 1986 di Jakarta.

Pandangan Ashin Jinarakkhita bahwa eksistensi agama Buddha di Indonesia tidak hanya ditentukan oleh etnik Tionghoa dan kebijakannya dalam mengembangkan agama Buddha

dengan melibatkan etnik-etnik pribumi membuahkan hasil. Namun, ibarat peribahasa “pagar makan tanaman” orang-orang pribumi yang sebelumnya bersama-sama memperjuangkan agama Buddha kini menjadi berbalik dan mengambil jalan yang bersebrangan. Girirakkhito, misalnya, adalah orang Bali dan termasuk salah seorang murid Ashin Jinarakkhita.<sup>15</sup> Setelah belajar beberapa lama di Thailand dan ditahbiskan menjadi bhikkhu Girirakkhito ia kembali ke Indonesia. Tahun 1972 Girirakkhito bersama dengan empat orang bhikkhu lainnya<sup>16</sup> memisahkan diri dari Maha Sangha Indonesia yang dipimpin Ashin Jinarakkhita dan mendirikan Sangha Indonesia yang berorientasi Theravada. Ketika mereka bersatu kembali tahun 1974 itulah nama Maha Sangha Indonesia berubah menjadi Sangha Agung Indonesia (SAGIN). Persatuan itu tidak bertahan lama karena pada tahun 1976 beberapa bhikkhu Theravada kembali melepaskan diri dari Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan membentuk Sangha Theravada Indonesia, bahkan kali ini pemisahan bhikkhu-bhikkhu Theravada tersebut diikuti oleh bhikkhu-bhikkhu Mahayana yang mendirikan Sangha Mahayana Indonesia (Juangari, 1995:202-5).

---

<sup>15</sup> Nama asalnya adalah Ida Bagus Giri. Ditahbiskan menjadi Samanera Jinagiri oleh Ashin Jinarakkhita tahun 1961 di vihara Buddha Gaya, Watugong (Juangari, 1995:152) dan menjadi bhikkhu tahun 1966 di Thailand dengan nama bhikkhu Girirakkhito.

<sup>16</sup> Keempat bhikkhu itu adalah bhikkhu Jinapiya, bhikkhu Sumangalo, bhikkhu Jinaratana, dan bhikkhu Subhato. Sementara bhikkhu Girirakkhito dan bhikkhu Subhato berada di Indonesia, bhikkhu Jinapiya dan bhikkhu Jinaratana masih berada di Thailand, sedangkan bhikkhu Sumangalo di Srilangka (Juangari, 1995:195-6). Seperti Girirakkhito, Jinapiya berasal dari Bali dengan nama aslinya I Ketut Tangkas, sedangkan Sumangalo adalah orang Jawa dari Solo dengan nama aslinya Sunaryo (Widyadharma, 1989:9) dan Subhato berasal dari Padang (Minang) dengan nama asli Mochtar Rashid (Juangari, 1995:187).

Sebagai aliran yang menekankan kemurnian praktik agama pada teks Pali Tri Pitaka, Theravada memandang banyak hal yang dipraktikkan Ashin Jinarakkhita dan pengikut Buddhayana tidak sejalan atau menyimpang dari ajaran agama Buddha. Di samping Buddhayana telah mengambil sumber dari teks-teks di luar Pali Tri Pitaka, Ashin Jinarakkhita juga dianggap telah mencampur-adukan ajaran Buddha Sakyamuni dengan ajaran-ajaran yang lain, seperti percaya dan melakukan pemujaan terhadap Eyang Suryakencana, mengunjungi dan berkonsultasi kepada Sai Baba di India.<sup>17</sup> Selain itu, sebagai seorang bhikkhu yang ditahbiskan menurut tradisi Theravada, Ashin Jinarakkhita dianggap Theravada tak sepatasnya memelihara janggut. Meskipun demikian, di dalam tubuh WALUBI yang merupakan organ tertinggi umat Buddha Indonesia kelihatannya posisi Ashin Jinarakkhita masih terlalu kuat, sehingga kelompok-kelompok yang lain, termasuk Theravada, tidak banyak berkutik. Oleh karena itu, target utama aliran Theravada adalah menyingkirkan Ashin Jinarakkhita dari WALUBI.

Munas II WALUBI tahun 1993 sebenarnya dilakukan sebagai respon atas tidak kunjung selesainya pembuatan AD/ART WALUBI, namun dalam pada itu dilakukan pula perubahan dalam struktur organisasi WALUBI. Dalam struktur yang baru ini Widyeka Sabha dihapuskan dan DPP menjadi terdiri dari perwakilan tiap sangha dan Majelis. Sebagai pengganti Widyeka Sabha maka dibentuklah Dewan Penyantun yang dipimpin oleh Hartati Murdaya, sedangkan mengenai Ketua Umum DPP WALUBI pemerintah yang berkuasa saat itu

---

<sup>17</sup> Menurut Juangari (1995:198 dan 210), Suryakencana adalah orang yang dianggap sebagai leluhur oleh masyarakat Jawa Barat yang dulunya beragama Buddha, sedangkan Sai Baba adalah seorang tokoh spiritual agama Hindu di India yang dianggap suci oleh orang-orang Hindu.



akhirnya menyetujui dipegang oleh Girirakkhito.<sup>18</sup> Pada tahun berikutnya, tepatnya 15 Oktober 1994, dengan alasan-alasan bahwa Buddhayana telah melakukan sinkretisme ditambah dengan tuduhan melanggar AD/ART, dan merusak kerukunan umat beragama, maka akhirnya Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) sebagai organisasi umat Buddhayana pun dikeluarkan dari keanggotaan WALUBI.<sup>19</sup> Dengan demikian, DPP WALUBI kini hanya terdiri dari dua Sangha (Theravada dan Mahayana) dan lima Majelis (Majlis Agama Buddha Mahayana Indonesia, Majelis Pandita Buddha Dhamma Indonesia, Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia, Majelis Rohaniwan Tri Dharma Seluruh Indonesia, dan Kasogatan).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Berdasarkan informasi dari seorang narasumber (seorang pejabat agama Buddha di lingkungan Departemen Agama), isu yang diusung dalam penyingkiran Ashin Jinarakkhita sebenarnya adalah masalah etnis. Menurutnya, secara ekonomi Indonesia dikuasai oleh warga keturunan etnik Tionghoa. Seandainya tidak ada pembatasan kuota terhadap lulusan SMA keturunan etnik Tionghoa yang akan masuk Perguruan-perguruan Tinggi Negeri maka dunia pendidikan pun akan dikuasai etnik Tionghoa. Begitu juga dalam bidang agama (Buddha). Oleh karena itu, untuk mencegah etnik Tionghoa berkuasa dalam bidang keagamaan maka Ashin Jinarakkhita harus disingkirkan dari WALUBI dan, sebagai gantinya, kepemimpinan di WALUBI harus diberikan kepada etnik pribumi. Karena selagi Ashin Jinarakkhita masih di WALUBI etnik pribumi tidak dapat berbuat apa-apa. Oleh karena itu, pemerintah pun menyetujui Girirakkhito untuk memimpin WALUBI.

<sup>19</sup> Lihat, SK DPP WALUBI No. 141/SK/DPP-WLB/1.8/X/94 dalam *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama Seri D*, Sekretariat Jendral, Departemen Agama, Tahun 1997, hal. 306-8. Surat Keputusan tersebut ditanda-tangani oleh bhikkhu Girirakkhito sebagai Ketua Umum dan Budi Setiawan sebagai Sekretaris.

<sup>20</sup> Dalam *Warta WALUBI* (nomor perdana, t.t., hal. 4) dikatakan bahwa Sangha Agung Indonesia (SAGIN) dan Majelis Buddhayana Indonesia

Pada Kongres Pertama WALUBI (versi baru) 29-30 Desember 1998 kembali terjadi perubahan penting dalam tubuh WALUBI. Kongres tersebut merupakan tindak lanjut dari komitmen yang ditanda-tangani tanggal 20 Agustus 1998 yang menyepakati dilakukannya perubahan menyangkut nama, orientasi, dan struktur organisasi WALUBI. Perubahan nama dilakukan dengan mengubah kepanjangan WALUBI dari 'Perwalian Umat Buddha Indonesia' menjadi 'Perwakilan Umat Buddha Indonesia'; berkenaan dengan orientasi perubahan terjadi dari 'dharma agama' ditambah dengan 'dharma negara'; sedangkan perubahan yang menyangkut struktur adalah dibentuknya Dewan Sangha. Berbeda dengan struktur kepengurusan sebelumnya di mana seorang bhikkhu dapat menduduki jabatan di DPP maka pada Kongres ini tempat bagi para bhikkhu hanya menduduki posisi Dewan Penasehat, sedangkan DPP seluruhnya diisi oleh umat biasa. DPP sendiri membawahi organisasi-organisasi Majelis umat Buddha dengan kepengurusannya masing-masing dan bersifat federatif. Sementara hubungan Dewan Sangha terhadap DPP bersifat advisori, hubungan DPP dengan organisasi-organisasi Majelis di bawahnya bersifat non-intervensi. Di dalam buku yang berjudul *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR* disebutkan 8 Majelis<sup>21</sup> yang menyepakati dan menanda-

---

(MBI) dikeluarkan dari WALUBI karena keduanya tidak mau duduk dalam kepengurusan DPP WALUBI.

<sup>21</sup> (1) Majelis Agama Buddha Theravada Indonesia, (2) Majelis Agama Buddha Mahayana Indonesia, (3) Majelis Agama Buddha Tantrayana Kasogatan Indonesia, (4) Majelis Pandita Buddha Maitreya Indonesia, (5) Majelis Rohaniawan Tridharma Seluruh Indonesia, (6) Parisadha Buddha Dharma NSI Indonesia, (7) Pandita Sabha Buddha Dharma Indonesia, dan (8) Lembaga Keagamaan Buddha Indonesia (*8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*, Kelompok Kajian Agama dan Budaya (KELAMBU) Indonesia, cet. pertama, 1999).

tangani perubahan organisasi WALUBI tersebut, termasuk di antaranya adalah NSI.

Yang perlu dicatat adalah bahwa perubahan pada tubuh WALUBI tersebut terjadi pada masa kepemimpinan Hartati Murdaya, dan tahun 1998 adalah masa persiapan menghadapi Pemilu tahun 1999 di mana wakil Utusan Golongan, termasuk dari golongan agama, masih diakomodasi dalam sistem parlemen Indonesia. Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa Hartati Murdaya melakukan perubahan struktur WALUBI?

Ada semacam kegelisahan di sebagian umat Buddha bahwa karena wadah golongan umat Buddha Indonesia adalah WALUBI maka yang diutus mewakili golongan umat Buddha adalah Ketua WALUBI, sedangkan ketua WALUBI diduduki oleh seorang bhikkhu (Girirakkhito). Bagi umat Buddha, kiprah bhikkhu dalam dunia politik sangat mengganggu baik menyangkut kepentingan pribadi bhikkhu itu sendiri maupun menyangkut kepentingan aspirasi seluruh umat Buddha dalam konteks politik nasional.<sup>22</sup> Oleh karena itu, timbul pada sebagian umat Buddha untuk mengambil-alih peran politik yang selama ini dimainkan oleh para bhikkhu dan mengembalikan para bhikkhu kepada posisi yang semestinya yaitu sebagai orang yang menempuh jalan kesucian. Seorang narasumber yang pernah bekerja di sebuah Yayasan yang dipimpin Hartati Murdaya menceritakan bahwa ketika bhikkhu Girirakkhito meninggal dunia (1997) maka Hartati Murdaya “naik”

---

<sup>22</sup> Sebenarnya, ketidak-puasan umat terhadap peranan bhikkhu dalam organisasi umat Buddha telah muncul jauh sebelumnya. *Tempo* (26 Oktober 1991:79), misalnya, dengan judul berita ‘Sang Buddha Berpolitik?’ melaporkan adanya protes yang dilakukan oleh 10 orang pemuda Buddhis yang menuntut mundurnya kepengurusan DPP WALUBI (waktu itu Ketua Umum dijabat bhikkhu Girirakkhito dan bhikkhu Ashin Jinarakkhita sebagai Ketua Widyeka Sabha) untuk digantikan oleh generasi muda karena WALUBI dianggap mandul dalam memperjuangkan aspirasi umat Buddha.



menggantikan posisi Girirakkhito menjadi Ketua Umum DPP WALUBI. Hartati Murdaya adalah orang kepercayaan bhikkhu Girirakkhito dan sebelumnya ia duduk di Dewan Penyangkut. Oleh karena itu, dengan naiknya Hartati Murdaya menjadi Ketua Umum DPP WALUBI dan dilakukannya perubahan struktur WALUBI maka –seperti dikatakan dalam buku yang berjudul *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*- Hartati Murdaya “layak menjadi wakil golongan umat Buddha Indonesia untuk duduk di MPR” periode 1999-2004. Meskipun demikian, tampaknya dukungan tidak sepenuhnya diberikan oleh umat Buddha, paling tidak minus kelompok Buddhayana, karena di dalam buku tersebut, yang tampaknya sengaja diterbitkan untuk melegitimasi atas diangkatnya Hartati Murdaya menjadi anggota MPR, dikatakan bahwa “Dengan perubahan-perubahan tersebut kini Majelis Theravada Indonesia masuk di dalamnya dan Majelis Buddhayana Indonesia (MBI) berada di luar”.

Setelah dikeluarkan dari WALUBI (lama) dan prihatin atas sepak terjang WALUBI (baru) golongan Buddhayana kemudian mendirikan organisasi yang lain, yaitu Konferensi Sangha Agung Indonesia (KASI). Sesuai dengan namanya, KASI merupakan organisasi federasi yang beranggotakan bhikkhu-bhikkhu dari berbagai aliran. Narasumber lain (mahasiswa STAB, Sekolah Tinggi Agama Buddha) menyatakan bahwa alasan utama dibentuknya KASI oleh para bhikkhu, atau mengapa bhikkhu-bhikkhu keluar dari WALUBI dan lebih memilih mendirikan atau bergabung dengan KASI, adalah ‘karena WALUBI dipimpin oleh umat biasa, padahal dalam struktur sosial agama Buddha seorang bhikkhu itu lebih tinggi daripada umat biasa. Dalam hal ini, ia membuat perumpamaan bahwa WALUBI dipimpin oleh umat biasa itu “Ibarat bapak dipimpin oleh anak”’.

Bagi Buddhayana, keikut-sertaan NSI dalam menandatangani komitmen di atas menimbulkan pertanyaan besar: Bukankah NSI –sebagaimana juga SAGIN dan MBI dari golongan Buddhayana sendiri- telah dinyatakan sebagai aliran yang “sesat” oleh WALUBI dan, sebagai akibatnya, telah dikeluarkan dari keanggotaan WALUBI? Seorang narasumber, calon bhikkhu dari Mahayana yang tergabung dalam KASI, mengatakan bahwa setelah singkatan WALUBI berubah dari “Perwalian” kepada “Perwakilan” maka WALUBI menjadi bersifat politis, merekrut anggota semata-mata dalam rangka memperoleh dukungan massa.

Dalam kancah perpolitikan Indonesia, kemudian, KASI menjadi organisasi tandingan bagi WALUBI, sehingga dalam hal penyelenggaraan peringatan Waisak secara nasional di candi Borobudur, umpamanya, terjadi persaingan di antara kedua organisasi itu karena masing-masing pihak merasa memiliki hak untuk melaksanakan peringatan Waisak di candi Borobudur tersebut. Sebagai akibatnya, pemerintah akhirnya membuat keputusan bahwa dalam hal penyelenggaraan peringatan Waisak oleh umat Buddha di candi Borobudur dilakukan secara bergiliran setiap tahun antara WALUBI dan KASI.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Menurut mahasiswa STAB di atas bahwa pada mulanya ketika WALUBI akan menyelenggarakan Waisak di Borobudur, KASI diundang untuk mendirikan *counter* yang mengisyaratkan adanya dukungan terhadap peringatan Waisak yang diadakan WALUBI di Borobudur tersebut. Namun ternyata KASI tidak membuat *counter*. Hal ini membuat Hartati Murdaya sebagai Ketua Umum WALUBI merasa gerah dan mendesak pemerintah supaya “memaksa” KASI turut serta, karena keterlibatan KASI dengan mendirikan *counter* dianggap penting oleh Hartati sebagai pesan sosial bahwa umat Buddha tidak pecah dan juga supaya orang KASI bergabung kembali ke dalam WALUBI. Tetapi pemerintah tidak dapat memaksa, bahkan pemerintah akhirnya membuat keputusan supaya WALUBI dan

#### D. Agama, Relasi Sosial, dan Kekuasaan

Dari apa yang saya kemukakan di atas kita dapat melihat bahwa agama, seperti juga etnisitas, dapat menjadi identitas sosial. Sebagai identitas, selain memiliki potensi integratif, agama juga berpotensi melahirkan terjadinya konflik sosial. Bahkan, karena agama menyangkut emosi keyakinan, sentimen manusia yang paling dalam, potensi konflik yang diakibatkan agama bisa lebih hebat dari potensi konflik yang diakibatkan perbedaan etnik. Beberapa kasus memperlihatkan bahwa konflik etnik seperti yang terjadi di beberapa daerah di Indonesia, seperti di Maluku, Poso, Kalimantan (Suparlan, 2004), atau pun di berbagai belahan dunia, seperti di Bosnia dan Palestina, seringkali dikaitkan dengan masalah agama. Konflik sosial terkait dengan agama bukan hanya menyangkut kepercayaan antar agama yang berbeda tetapi juga terjadi secara intern di dalam lingkungan suatu agama tertentu sehingga melahirkan aliran-aliran (mazhab), sekte-sekte, dan kelompok-kelompok keagamaan.

Agama adalah sistem simbol (Geertz, 1973); setiap simbol memiliki makna, namun setiap pemaknaan terhadap suatu simbol senantiasa mengimplikasikan adanya politik bagaimana orang atau kelompok dapat bertahan hidup. Ini dapat dipahami karena manusia bukan hanya menjadi objek semata dalam proses indoktrinasi ajaran agama, umpamanya; tetapi mereka juga menjadi subjek yang memiliki kemampuan dalam membaca, memahami, dan melakukan (re)interpretasi terhadap simbol-simbol agama. Manusia adalah agen yang aktif dalam memahami peristiwa dan perubahan sosial yang terjadi di sekitarnya, apalagi menyangkut eksistensi dirinya.

---

KASI menyelenggarakan peringatan Waisak di Borobudur tersebut secara bergiliran.



Seperti dikemukakan di atas bahwa secara sosiologis dalam setiap hubungan sosial selalu ditandai dengan adanya ketidak-setaraan (*inequality*). Secara individual ketidak-setaraan ini dapat berkaitan dengan usia, jenis kelamin, pengetahuan, status sosial, dan sebagainya. Hubungan sosial yang tidak seimbang (*asymetrical*) ini menyebabkan ketidak-seimbangan dalam akses terhadap kekuasaan di mana satu pihak merasa superior dan menjadi koordinat sementara yang lainnya menjadi tersub-ordinasi dan inferior. Perbedaan akses terhadap kekuasaan ini pada gilirannya menyebabkan pula ketidak-seimbangan dalam akses terhadap sumber-sumber ekonomi (Eriksen, 1995:100) di mana pihak yang merasa superior menjadi dominan. Di lain pihak, orang atau kelompok yang tersub-ordinasi berusaha melakukan penolakan dan perlawanan terhadap dominasi pihak-pihak lainnya.

Pola kekuasaan yang tidak seimbang ini juga tercermin dalam konteks hubungan sosial antara golongan mayoritas-minoritas. Sebenarnya, negara dapat mentransendensi berbagai macam ideologi dari kelompok-kelompok yang terlibat persaingan, namun kenyataannya negara lebih sering merepresentasikan kepentingan kelompok mayoritas, sehingga kelompok minoritas kemudian menjadi kelompok yang tersub-ordinasi dalam legalitas dan dominasi negara yang dikuasai mayoritas dan kelompok minoritas akhirnya dipaksa untuk berasimilasi dan beradaptasi (Eriksen, 1995:123) dengan kepentingan kelompok mayoritas. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa makna dan politik kenyataannya tidak dapat dipisahkan, keduanya ibarat dua sisi dari mata uang yang sama.

Konflik sektarian dalam agama Buddha di atas mengindikasikan bahwa kontestasi identitas agama berkaitan dengan gagasan tentang interpretasi mengenai ajaran: siapa yang menyimpang (heterodoks) dan siapa yang paling benar

(ortodoks). Namun, seperti dikatakan Edwards (2006:117-8) bahwa gagasan tentang penyimpangan dan pemurnian agama, pengakuan bahwa dirinya atau kelompoknya yang paling benar dan kelompok yang lain salah, bukanlah sekedar pernyataan lisan atau sekedar istilah dalam memberikan penilaian terhadap kelompok keagamaan lain yang secara praktis berbeda, melainkan merupakan bagian dari wacana kebudayaan yang dalam praktiknya seringkali berhubungan erat dengan pengimplementasian kekuasaan. Oleh karena itu, Edwards menyarankan bahwa pembahasan tentang gerakan ortodoksi harus dilihat secara kontekstual dan bahwa istilah penyimpangan (heterodoks) harus dilihat dalam kerangka adanya berbagai tradisi di mana satu kepercayaan berada.

## DAFTAR BACAAN

- Beatty, Andrew, 1999, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Terj. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta. Raja Grafindo Persada.
- Bowie, Fiona, 2001, *The Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell Publishers. Cetak-ulang.
- Brown, Iem., 2004, *The Revival of Buddhism in Modern Indonesia*. Dalam *Hinduism in Modern Indonesia: A Minority Religion Between Local, National, and Interests*. Martin Ramstedt (ed.). London. Routledge Curzon.
- Departemen Agama RI, 1990/1991, *Pengkajian dan Pengembangan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia*. Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama. Badan Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Dhammika, 2004, *Dasar Pandangan Agama Buddha*. Terj. Arja Tjahjadi. Surabaya. Yayasan Dhammadipa Arama Cabang Surabaya. Cet. 2.
- Dharmavimala, 1995, *Kata Pengantar*. Dalam *Memahami Buddhayana*. Bandung. Yayasan Penerbit Karaniya.
- Durkheim, Emile, 1976, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Terj. ke dalam bahasa Inggris oleh Joseph Ward Swain. Surrey. George Allen & Unwin. Ed. ke-2.
- Foucault, Michel, 1980, *Power/Knowledge*. Colin Gordon (ed.). New York. Pantheon Books.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures (Selected Essays)*. New York. Basic Books inc.
- Geertz, Clifford, 1983, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Terj. Aswab Mahasin. Jakarta. Pustaka Jaya. Cet. 2.



- Hefner, Robert W., 1989, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey. Princeton Univeristy Press. Paperback edition.
- Juangari, Edij, 1995, *Menabur Benih Dharma di Nusantara: Riwayat Singkat Bhikkhu Ashin Jiarakkhita*. Bandung. Yayasan Penerbit Karaniya.
- Kaharudin, Pandit Jinaratana, 2004, *Rampaian Dhamma*. Jakarta. DPP Persaudaraan Vihara Theravada Umat Buddha Indonesia (PERVITUBI). Cet. kedua.
- KELAMBU (tim editor), 1999, *8 Alasan Mengapa WALUBI Harus Mewakili Umat Buddha di MPR*.
- Kuntjaraningrat, 1992, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta. Dian Rakyat. Cet. ke-8.
- Sedyawati, Edi, 1982, *Pengantar. Dalam Siva dan Buddha, Dua Karangan tentang Sivaisme dan Buddhisme di Indonesia*. Terjemahan Koninklijk Instituut voor Tall-, Land- en Volkenkunde (KITLV) bersama Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Djambatan.
- Sidharta, Myra, (peny.), 1989, *100 Tahun Kwee Tek Hoay*. Jakarta, Sinar Harapan.
- Suparlan, Parsudi, 2004, *Hubungan Antar-Sukubangsa*. Jakarta. Yayasan Pengembangan Kajian Ilmu Kepolisian.
- Suryadinata, Leo, 1997, *The Culture of the Chinese Minority in Indonesia*. Singapore. Times Books International.
- Wach, Joachim, 1967, *Sociology of Religion*. Chicago and London. Chicago University Press. Phoenix Edition. Cet. ke-11.